HAL
open science

Réflexions sur les pratiques religieuses désignées sous le nom de ”xian”

Pénélope Riboud

To cite this version:

Pénélope Riboud. Réflexions sur les pratiques religieuses désignées sous le nom de ”xian”. Etienne de La Vaissière, Eric Trombert. Les Sogdiens en Chine, Presses de l'EFEO, 2005. hal-01294484

HAL Id: hal-01294484

https://inalco.hal.science/hal-01294484

Submitted on 29 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Réflexions sur les pratiques religieuses désignées sous le nom de *xian* 祆*

Pénélope RIBOUD

L'immense majorité des écrits concernant la religion des Sogdiens provient de sources extérieures à la Sogdiane. Parmi celles-ci, les écrits chinois tiennent une place d'importance. Que saurions-nous de la célébration des morts en Sogdiane sans les observations scrupuleuses de Wei Jie 韋節 ? Comment rendre compte de la persistance, au VIIIème siècle, du culte de l'Oxus, sans la description qu'en fit Duan Chengshi 段成式 ? La question reste néanmoins entière de savoir si l'on doit parler *d'une* religion de l'Asie centrale, ou plutôt d'une mosaïque de cultes et de croyances dont le point commun – et caractéristique – serait de puiser dans le creuset des cultes et traditions iraniennes. À cette question, à laquelle nous ne sommes pas en mesure de répondre, fait directement écho celle de la façon dont les Chinois qualifièrent *la* ou *les* religions pratiquées au sein des communautés mixtes d'Asie centrale établies dans leur empire, et donc l'ensemble des pratiques rituelles que recouvre le terme *xian* 祆 qui sert à les décrire dans les textes chinois. L'objet de cette étude est de proposer une synthèse de la documentation disponible sur le panthéon sogdien de Chine, et de s'interroger sur l'adéquation du terme *xian* à ce que l'on sait des religions pratiquées en Sogdiane.

Soulignons tout d'abord la différence fondamentale entre le zoroastrisme orthodoxe tel qu'il était pratiqué – en tant que religion d'État – dans l'empire sassanide, et la religion sogdienne. La religion officielle sassanide est une religion à tendance monothéiste (ou du moins, ne reconnaissant qu'un seul principe créateur), centrée autour de la personne divine d'Ahura Mazdā, le dieu suprême auquel est rendu un culte savamment codifié, et qui se manifeste aux hommes sous l'apparence du feu. La religion sogdienne, telle qu'elle nous a été transmise par les images colorées ornant les murs de Pendjikent, est une religion aux dieux multiples. Si le culte du feu est bien attesté en Asie centrale, il semble néanmoins que les Sogdiens aient trouvé dans l'immense diversité des coutumes locales autant de façons de vénérer leur pléiade de dieux. Quelques rares textes témoignent du rôle des fêtes, du calendrier et des cultes locaux rendus aux images divines en Sogdiane-même. Le calendrier sogdien, tel qu'il nous a été transmis par trois types de sources[1], plaçait ainsi chaque jour et chaque mois sous le patronage d'une divinité différente, à l'exception notable d'Ahura Mazdā, le dieu suprême, à qui était attribué le privilège d'être célébré quatre jours dans le mois.

---

* Je tiens à exprimer ma sincère gratitude à MM. Jean-François Jarrige et Vahid Kooros qui m'ont généreusement donné accès à la documentation publiée dans cet article.

[1] Panaino, 1990, pp. 664-666.

On possède d'autre part les représentations divines sur les murs de Pendjikent, ainsi que nombre de noms théophores dans l'onomastique sogdienne.

Qu'en fut-il en Chine ? La *Géographie de Shazhou* (*Shazhou dudufu tu jing* 沙州都督府圖經, ms. P. 2005), rédigée au VIIIème siècle de notre ère, contient un renseignement précieux sur le temple dédié à la divinité *xian* situé à un *li* à l'est de la ville. Celui-ci, nous dit-on, était orné de peintures religieuses, ainsi que de 20 niches, chiffre qui a été mis en rapport avec le calendrier mensuel des festivités en l'honneur des principales divinités du panthéon sogdien. Si le registre de distribution de papier décrit dans le manuscrit P4640 nous confirme l'existence de fêtes commémoratives jusqu'au début du Xème siècle, ne subsistent aujourd'hui presque aucun nom, et seulement quelques rares image de ces dieux d'Asie centrale. Tout au plus peut-on déduire de la peinture découverte à Dunhuang par Paul Pelliot, représentant la bonne et la mauvaise Dēn, que celle-ci (titulaire du 24e jour du calendrier), recevait, elle aussi, sa part d'honneurs[2].

Le seul dieu *xian* clairement désigné par les sources chinoises est le dieu Moxishouluo 摩醯首羅. Le *Liangjing xinji* 兩京新記 rédigé en 722 par Wei Shu 韋述 nous informe en effet de la chose suivante :

> (Quartier Buzheng) Au coin nord-est il y a la garnison de Shijingwu, au coin sud-ouest, il y a le temple *xian* des *hu*, qui fut érigé la quatrième année de l'ère Wude (621). La divinité du ciel des *hu* des contrées occidentales est celle que les textes bouddhiques nomment Moxishouluo[3].

« Moxishouluo 摩醯首羅 » est la transcription chinoise du sanscrit Maheśvara, autre nom pour désigner le dieu hindou Śiva. Or nous savons grâce à deux textes sogdiens bouddhiques découverts à Dunhuang (*Vessantara Jātaka* et Texte Sogdien de Paris, 8), que Maheśvara est précisément le nom utilisé par les sources sogdiennes pour désigner le dieu Wešparkar, dont le nom, à son tour, est la transposition de la formule avestique consacrée à Vayu, dieu de l'atmosphère, *Wayush-uparo-kairyo*, c'est à dire « Vayu qui agit dans les hauteurs »[4]. Pour les observateurs chinois, l'élément céleste auquel est associé le dieu indien Śiva a d'ailleurs dû faciliter l'analogie, attestée dans l'iconographie sogdienne[5], entre le dieu indien et cette « divinité du ciel des *hu* », expression fréquemment utilisé dans les sources chinoises pour désigner le dieu

---

[2] Voir Grenet, F. & Zhang Guangda, 1998, pp. 175-186.

[3] *Liangjing xinji*, j. 3, quartier Buzheng (布政坊), p. 4.

[4] Voir *Textes Sogdiens de Paris* (TSP, voir Benveniste, 1940) 8 l. 39-42, ainsi que Benveniste, 1946, l. 909-920. Pour la traduction de ces textes, se reporter à Zhang Guangda, 2000, pp. 193-206. On trouvera une analyse des éléments indiens du panthéon sogdien dans Humbach, 1975, pp. 397-408.

[5] La récente et spectaculaire découverte du sarcophage de Shijun, dont les Professeurs Sun Fuxi et Yang Junkai ont eu l'amabilité de nous donner la primeur lors du colloque « Les Sogdiens en Chine », offre, sur son mur oriental, un témoignage unique par sa précision, de la fusion de l'iconographie du dieu indien Śiva et de celle du dieu iranien de l'atmosphère, Vayu. Voir les articles de ces deux auteurs dans le présent volume, ainsi que Grenet & Riboud & Yang, 2004, pp. 273-285.

principal auquel rendaient un culte les populations d'Asie centrale[6].

Dans les deux mêmes passages des textes sogdiens bouddhiques cités plus haut, sont mentionnés deux autres dieux iraniens, dont le nom est associé à leur équivalent indien : Brahma-*'zrw'* et Indra-*''δδβγ*, *''δδβγ* désignant le dieu suprême de la religion zoroastrienne, Ahura Mazdā[7]. Les transcriptions sanscrites des dieux Indra et Brahma, tous deux intégrés au panthéon bouddhique, ne sont citées qu'une seule fois dans l'ensemble du corpus sogdien bouddhique découvert à Dunhuang, alors que ces divinités d'origine indienne sont à plusieurs reprises mentionnées sous leur nom sogdien[8]. Il ne fait aucun doute, dans ces textes à forte consonance bouddhique, que *'zrw'* désigne bien le dieu Brahma, et qu'il ne s'agit pas d'une tentative syncrétique d'intégrer une divinité iranienne à un panthéon bouddhique. En revanche, le cas de l'association Indra-*''δδβγ* est plus délicat à interpréter. Le Ms. Or. 8212-158, a été identifié par Müller comme un fragment du *Padmacintāmaṇidhāraṇisūtra* traduit à partir de la recension chinoise de Śiksānanda 實叉難陀 (652-710)[9]. Or le passage équivalent en chinois ne mentionne pas le dieu Indra, bien que le contexte bouddhique laisse peu de chance à une interprétation zoroastrienne du nom *''δδβγ*. Les TSP 5, 11, 12 et 21 font également apparaître *''δδβγ* dans un contexte bouddhique, ce qui conduit à interpréter ce nom comme une référence à Indra (d'autant que le nom de *''δδβγ* apparaît aux côtés de celui de *'zrw'* dans le TSP 5 et le TSP 11). En revanche, *''δδβγ* apparaît très clairement dans un contexte zoroastrien dans le fragment 4 de la British Library (d'abord considéré comme manichéen, et depuis identifié comme mazdéen)[10],

---

[6] On possède d'autres exemples de tels liens. L'*Histoire de la dynastie des Liang* (*Liang shu* 梁書), dans sa notice sur le Funan 扶南, qui date d'environ 630, précise que « la coutume y est d'adorer les divinités célestes, dont ils fabriquent des images en bronze ; celles qui ont deux visages ont quatre bras, celles qui ont quatre visages ont huit bras. Chaque main tient quelque chose, tantôt un enfant, tantôt un oiseau ou un quadrupède, ou bien le soleil ou la lune. » (*Liangshu*, *juan* 54, p. 790). Peu de sources subsistent sur le royaume de Funan, État indianisé situé sur les rives occidentales du golfe du Siam. On sait néanmoins que la religion officielle consistait en un shivaïsme centré autour de Śiva dit « Giriśa », c'est à dire « résidant sur la montagne », lieu éminemment sacré (cf. Groslier, 1966, pp. 40-50). C'est probablement à ce culte que fait référence *l'Histoire des Qi du Sud* (479-502), puisque l'on apprend que « (…) la coutume de ce pays [i.e du Funan] est de rendre un culte au dieu du ciel *Moxishouluo*, qui descend fréquemment sur la montagne Moxi » (*Nan Qi shu*, *juan* 58, p. 1016).

[7] Cf. note 4.

[8] *'zrw'* (ou *zrw'*) apparaît dans le fragment du *Vimalakīrtinirdeśa sūtra* sogdien (Or. 8212 – 159, l. 129, cf. Mackenzie, 1976, p. 27), traduit de la version chinoise de Kumārajīva (350-409) 鳩摩羅什, *Weimojie suo shuo jing* 維摩詰所說經, *Taishō* 475, vol. 14, pp. 449a-550c); dans le *Buddadhyānasamādhisāgara sūtra* (Or. 8212 – 85, l. 173, 181, 190, cf. Mackenzie, 1976, p. 65), traduit par Buddhabadra (359-429) 佛陀跋陀羅, *Guan Fo san mei hai jing* 觀佛三昧海經, *Taishō* 643, vol. 15, l. 690c-692c), ; dans le TSP 2, écrit à Chang'an, l. 695, 1021 ; dans le TSP 5, l. 100 ; dans le TSP 7, l. 16 , et dans le TSP 11, l. 24. *''δδβγ* apparaît dans le *Padmacintāmaṇidhāraṇisūtra* (Or. 8212 – 158, l. 49, cf. Mackenzie (1976), p. 17) ; dans le TSP 3, l. 207 au milieu d'un hymne au vent (*w't*), TSP 5, l. 100 ; TSP 11, l. 25 ; TSP 12, l. 16 ; TSP 21, III, l. 12.

[9] Il s'agit du *Guanshiyin pusa mimi zang ruyi lun tuoluoni shen zhou jing* 觀世音菩薩秘密藏如意輪陀羅尼神呪經 (*Taishō* 1082, vol. 20, p. 199b, l. 13 jusqu'à la fin). Voir Müller, 1926, pp. 2-8, ainsi que Mackenzie, 1976, p. 12.

[10] Sims-Williams, 1976, pp. 46-48, 75-82.

ainsi que dans un fragment sogdien de la collection Otani[11]. La mention du dieu *''δδβγ* dans le TSP 3 est beaucoup plus ambiguë, puisqu'elle intervient au cours d'une invocation au Vent (*w't*), qualifié ici de « *''δδβγ z'tk* » , que Benveniste traduit par l'expression « fils du Dieu Suprême »[12]. Le TSP 3 est l'un des seuls textes sogdiens découverts en Chine dont il ait été proposé une interprétation mazdéenne, et il serait tout à fait plausible de concevoir que ce Dieu Suprême n'est pas Indra, mais bien Ahura Mazdā, dont l'Avesta dit à maintes reprises qu'il fut le créateur du vent.[13]

Hormis les très rares allusions directes à un culte ou à une divinité spécifique dans les sources écrites chinoises, l'étude des noms théophores sogdiens transcrits en chinois permet, dans une certaine mesure, d'appréhender la circulation du panthéon d'Asie centrale vers l'empire du milieu. Car bien que la présence d'un nom théophore ne signifie pas pour autant qu'un culte était rendu, en Chine, à la divinité invoquée, il n'en reste pas moins que lorsqu'ils apparaissent dans certains contextes, ou qu'ils sont fréquemment utilisés, ces noms peuvent néanmoins en constituer un indice. Une dizaine de divinités du panthéon sogdien se cachent ainsi derrière des noms transcrits en chinois.

Très populaire en Sogdiane, la déesse Nana semble avoir joui d'une grande attention en Chine. Rappelons brièvement que Nana était à l'origine une déesse vénérée en Mésopotamie, où son culte se confond avec celui d'Ishtar. En se propageant en Asie centrale, le culte de Nana – qui d'ailleurs emprunta nombre de traits à Ishtar, depuis sa monture léonine, jusque son amant Tammuz – gagna une importance considérable, comme l'atteste nombre de noms théophores composés à partir du sien, ainsi que de fastueuses représentations ornant les murs de Pendjikent[14]. En Chine, la présence de Nana est très nettement perceptible dans l'onomastique, que ce soit dans des sources sogdiennes (comme le nom Nanai-vandak, responsable du réseau commercial sogdien au Gansu dans l'ancienne Lettre II[15]), ou chinoises[16]. Quelques aspects du culte de Nana en Chine méritent néanmoins de retenir notre attention. Frantz Grenet et Boris Marshak ont déjà souligné les divers types de représentations de Nana dans l'art de la Sogdiane. L'un de ces types était très fortement influencé par Ishtar, figurant une déesse assise sur un lion, tenant dans chaque main le soleil et la lune. C'est celui qui domine le haut de la

---

[11] Yoshida, 1979, p. 187, ainsi que Sundermann, 2004, pp. 519-523. Y. Yoshida et W. Sundermann considèrent ce fragment comme manichéen pour des raisons lexicales, mais ce qui nous importe dans ce cas, c'est que *''δδβγ* désigne bien ici le dieu iranien puisqu'il s'agit d'une conversation entre Zoroastre et Ahura Mazdā.

[12] Cf. Benveniste, 1940, p. 68.

[13] « Hommage au vent ferme dans sa force, créé par Mazda », (Yasht XVIII.7, mais aussi Yasht VIII.33 ; Yasht XIV.2 ; Vendidad XIX.13 ; Yasna XLII.3 ; Vishtasp Yasht 24 ; Visperad VII.4.). On notera dans *l'Histoire de la dynastie des Wei du Nord* (*Weishu*) une allusion à un marchand *hu* nommé Yuezhe 越者, envoyé en 490 par le qaghan des Gaoju depuis Bešbalik à la cour des Wei. Or ce nom Yuezhe a été identifié par Étienne de la Vaissière comme étant une transcription du nom sogdien Wač, formé sur le nom du vent. *Weishu*, j. 103, p. 2310. Voir de la Vaissière, 2004, p. 185, n. 26

[14] Voir Grenet & Marshak, 1998, pp. 5-18, en particulier pp. 7-8.

[15] Voir de la Vaissière, 2004, pp. 43-45 et 48.

[16] Les différentes occurrences de Nana dans l'onomastique chinoise, principalement dans les textes de Turfan, ont été recensées dans Rong Xinjiang, 2001, pp. 292-293.

peinture du mur du fond de la pièce 12 du secteur XXV de Pendjikent, et que l'on aperçoit sur l'un des panneaux de la banquette funéraire du musée Miho. À ce premier type de représentations de Nana est associé le dieu Tištriya, qui semble bien lui avoir servi de parèdre à diverses occasions (en dehors de la peinture de Pendjikent citée plus haut, Tištriya apparaît à la gauche de Nana sur un ossuaire provenant de la vallée du Kashka-Darya, et sur une frise en bois provenant de Kujruk-tjube, près d'Otrar)[17]. Jusqu'à présent, aucune occurrence du dieu Tištriya n'a été répertoriée dans l'onomastique chinoise, mais son culte, qui a fusionné avec celui rendu au dieu de l'Oxus dans le Tokharestan, est bien attesté dans un texte chinois de la deuxième moitié du 9e siècle, le *Youyang zazu* 酉陽雜俎 de Duan Chengshi 段成式. Ce texte a permis de proposer une identification possible du cheval auquel est rendu un culte, sur le côté opposé à celui où figure Nana sur le monument de Miho, avec Tištriya[18]. Le second type iconographique répond au type de Nana pleurant son amant Tammuz, représenté sur la scène de lamentation du temple II de Pendjikent. Ce type n'a, jusqu'à présent, jamais trouvé d'équivalent dans l'art chinois, mais il semble que l'on puisse faire plusieurs rapprochements dans les textes.

Le premier concerne la divinité Dexi 得悉, qui apparaît à trois reprises dans les sources chinoises, et que Henning, le premier, a mis en relation avec le sogdien *Txs'yc*, nom théophore qui apparaît dans les inscriptions de l'Indus. Mais les mentions du culte du dieu Dexi au le royaume de Cao 曹 dans de nombreuses histoires dynastiques[19], ont permis à F. Grenet et B. Marshak de proposer une identification avec Tammuz[20], renforcée par une allusion d'un texte de Dong You 董逌, le *Guangchuan huaba* 廣川畫拔, mosaïque de textes compilée au début du 12e siècle à partir de sources plus anciennes. Dans un passage où est évoqué le pouvoir thaumaturge des divinités *xian*, l'auteur prend la peine, après un bref rappel historique, de préciser qu'il ne faut pas confondre la divinité *xian* avec la divinité Dexi[21]. Cette avertissement est précieux, car il se pourrait alors qu'elle reflète la singularité de Tammuz, divinité d'origine mésopotamienne qui n'a jamais véritablement trouvé sa place dans le panthéon iranisé de la Sogdiane.

La deuxième allusion dans les textes chinois au type de la Nana « éplorée » figure dans un texte bouddhique rédigé entre 866 et 966, et révélé par Zhang Guangda. Parmi les 96 sectes hérétiques que dénonce l'auteur, figurent, à Gaochang, celles « des Perses, des manichéens, des *xian* du feu, et de la divinité pleureuse »[22]. Cette divinité pleureuse pourrait-elle être Nana ? Cette hypothèse, formulée par Frantz Grenet[23], se trouverait peut être confirmée, d'après B. Marshak et V. Raspopova, par un récent compte-rendu des fouilles archéologiques de Pendjikent. Il semblerait en effet que le Temple II ait été

---

[17] Grenet & Marshak, 1998, p. 10.
[18] Riboud, 2003, pp. 148-161. C'est Frantz Grenet, qui, le premier, a fait le rapprochement entre le cheval du monument de Miho avec le dieu Tištriya.
[19] *Beishi*, j. 97, p. 3237, *Suishu*, j. 83, p. 1855, *Xin Tangshu*, j. 221, p. 6245.
[20] Grenet & Marshak, 1998, pp. 9-10, ainsi que Tremblay, 1998, p. 19.
[21] Waley, 1956, pp. 123-128.
[22] Zhang Guangda, 2000, p. 195. Manuscrit de Dunhuang S. 6551, *Foshuo Amituofo jiangjing wen* 佛說阿彌陀佛講經文.
[23] Grenet, 1999-2000, p. 179.

tout particulièrement dédié à la déesse Nana, tandis qu'un culte fut rendu au feu et aux autres dieux dans le temple I, de façon ininterrrompue, entre la deuxième moitié du 5e siècle et le début du 8e siècle[24]. Il y aurait donc eu, à Pendjikent du moins, un culte tout particulier à la déesse Nana, auquel fait écho le texte bouddhique cité ci-dessus, qui différencie bien le culte de la divinité pleureuse de la religion *xian* du feu.

Nous intéressent également les mentions des deux déesses Zhimat et Anāhitā, toutes deux présentes dans les noms sogdiens transcrits en chinois. À Guyuan, dans le Gansu, vivait un « Shi Shewu, dont le nom social était Pantuo 公諱射勿，字槃陀 »[25], qu'Étienne de la Vaissière a rapproché du nom An Shewubantuo 安射勿盤陀 précédemment identifié par Yoshida Yutaka comme étant une transcription du nom sogdien **Žymtβntk*, « esclave de Zhimat », déesse à laquelle était dédié le 11ème mois du calendrier sogdien (*jymtyc*), et que Nicholas Sims-Williams a rapprochée de la déesse grecque Déméter[26]. La popularité de ce nom nous a récemment été confirmée par l'inscription sogdienne qui orne le linteau de la porte du sarcophage de Wirk/Shijun, traduite dans le présent volume par Yoshida Yutaka[27]. Le fils du défunt porte en effet le nom sogdien de Drismatvantak. Quand à Anāhitā, à qui est dédié un Yasht dans l'Avesta, ainsi que le 10ème jour du calendrier sous la forme *''pwx/''bwx* (« l'eau »), et le 8ème mois *''p'nc*, on la retrouve dans le nom d'un *hu* de Jiuquan nommé An Nuopantuo 安諾槃陀, envoyé en 520 comme émissaire à cour des Turcs[28].

Le dieu Rām, à qui est consacré le 21ème jour du calendrier sogdien, apparaît dans plusieurs noms et toponymes en sogdien (*r'm'nβ[ntk]*, *r'my'n*). Or le Pr. Yoshida a non seulement reconnu ce dieu dans les patronymes Cao Alanyan[29] 曹阿攬延 et Kang Alanniuyan[30] 康阿攬牛延 des textes de Turfan, mais également dans la mention du temple dédié au dieu Alan 阿覽 de la région de Hami[31].

Pour conclure cette enquête sur le panthéon sogdien de Chine, nous évoquerons le dieu Mithra, auquel est dédié le 16ème jour du calendrier. Celui-ci est cité dans la version sogdienne du Vessantara Jataka, découverte à Dunhuang, et vraisemblablement rédigée au VIIème siècle. Un passage, qui ne figure ni dans la recension chinoise, ni dans la version en pāli, évoque ainsi « Mithra des créatures»[32]. On s'attendrait, étant donné la place importante qu'occupait le dieu Mithra en Asie centrale[33], ainsi que sa présence – encore attestée de nos jours – dans le calendrier chinois des jours de la semaine, à fréquemment rencontrer son nom dans les sources chinoises. Il n'en est rien. Il convient toutefois de noter une occurrence dans un texte de Turfan : parmi les noms à forte consonance sogdienne du registre de douanes (73TAM514 :2, l. 12) figure un Kang

---

[24] Marshak & Raspopova, 2004. Je remercie le Pr. Frantz Grenet de m'avoir traduit les passages concernant les culte des temples I et II dans cet article.
[25] Luo Feng, 1996, p. 17.
[26] de la Vaissière, 2004, p. 209, Yoshida, 1994, p. 391, Sims-Williams, 2000, p. 190.
[27] Voir pp. XXX-XXX.
[28] *Zhoushu* j. 50, p. 908. Voir de la Vaissière, 2004, p. 201, Yoshida, 1994, p. 391.
[29] 64TAM31 :14, l. 6, in TCW, vol. 3, p. 120.
[30] 73TAM514 : 2, l. 26, in TCW, vol.3, p. 320.
[31] Yoshida, 1994, pp. 391-392.
[32] Benveniste, 1946, l. 1205-1206.
[33] Grenet, 2003, pp. 1-14

Pohepantuo 康婆何畔陀, nom chinois qui retranscrit parfaitement le sogdien Bagavandak[34]. Or N. Sims-Williams a démontré que les sources sogdiennes avaient souvent préféré le nom de Baga à celui de Mithra (ou Mihr) pour désigner le dieu[35]. Le nom de ce *hu* originaire de Samarcande pourrait par conséquent se lire « Esclave de Mithra ». Enfin, nous rappellerons que l'une des identités possibles du personnage représenté à gauche de l'entrée du sarcophage de Yu Hong est précisément le dieu Mithra[36].

Une petite dizaine de dieux sogdiens apparaissent donc dans les sources chinoises, qu'elles soient textuelles ou iconographiques, ce qui témoigne d'une réelle vivacité de la religion sogdienne dans les milieux iranisés. Encore une fois, il ne fait nul doute que la religion nationale pratiquée en Sogdiane le fut également dans les milieux centrasiatiques de Chine, et que le caractère *xian*, dans une grande majorité des sources chinoises, y fasse référence. Pourtant, lorsque l'historiographie moderne prête au mot *xian* tantôt le sens large de zoroastrisme, tantôt celui d'une variante purement sogdienne de l'ancienne religion iranienne, il convient d'apporter une nuance à cette adéquation, car le caractère *xian* apparaît dans un petit nombre de textes dont l'arrière-plan proprement sogdien est discutable. Le *Youyang zazu* décrit ainsi le pays de Xiao Yi 孝億 :

> Le pays de Xiaoyi a une circonférence de plus de 3000 *li*. Il se situe dans la région des sources planes, et on y a construit une palissades en bois dont la circonférence fait plus de 1000 *li*. À l'intérieur des palissades, plus de 2000 foyers cohabitent, et la palissade entoure plus de 500 demeures. Le climat y est tempéré, et [les arbres] ne dépérissent ni ne perdent [leurs feuilles] en hiver. On y élève des ovins et des chevaux, mais pas de chameaux ni de bœufs. Les habitants ont une nature et un tempérament droit, leur sens de l'hospitalité et de la camaraderie est excellent. Ils sont de constitution forte, ont un nez en trompette et des cheveux blonds, des yeux verts et des moustaches rousses, une importante pilosité, et leur visage est couleur de sang. Lorsqu'ils combattent, ils n'utilisent que des lances de type *shuo*. Ils cultivent les cinq céréales, exploitent l'or et le fer, et leurs vêtements sont faits de chanvre. Ils rendent un culte au *xian*, et ne suivent pas la Loi bouddhique 舉俗事祆，不識佛法. Il y a ainsi plus de 300 temples *xian* 有祆祠三百餘所. Ils ont une armée de 10000 hommes comprenant des cavaliers et des fantassins. Ils ne pratiquent pas le commerce, et n'utilisent leurs ressources que pour leurs compatriotes[37].

Le pays de Xiao Yi, n'a, à notre connaissance, pas été identifié avec précision, quoique l'absence d'élevage de chameaux et la mention explicite selon laquelle leurs habitants n'étaient pas commerçants, conduisent à écarter d'emblée les Sogdiens. La religion *xian* mentionnée dans ce passage n'est malheureusement pas très détaillée. Ce n'est pas le cas de la religion des Turcs, évoquée quelques paragraphes auparavant :

---

[34] de la Vaissière, 2004, p. 140.
[35] Sims-Williams, 1991, pp. 177-186.
[36] Voir Marshak, 2001, pp. 227-264, ainsi que Riboud, 2003, p. 159.
[37] *Youyang zazu*, j. 4, §183.

> Les Turcs, bien que n'ayant pas de temples, rendent un culte à la divinité *xian*. Ils cisèlent du feutre pour lui donner la forme [de la divinité] et remplissent des sacs de cuir. Puis, à chaque endroit où ils se déplacent, ils les badigeonnent de graisse et de lait cuit. Ou bien ils attachent [ces sacs de peaux] sur une perche et les vénèrent à chaque saison.
> 突厥事祆神，無祠廟，刻氈為形，盛於皮袋，行動之處，以脂酥塗之。或繫之竿上，四時祀之[38].

Quatre siècles plus tard, la description des coutumes mongoles contenue dans la lettre que rédigea Guillaume de Rubrouck pour rendre compte de son ambassade auprès du khan mongol, offre un parallèle saisissant à ce texte de Duan Chengshi, permettant ainsi de confirmer l'appartenance de ces pratiques rituelles, pourtant qualifiées de *xian* par le lettré chinois, au monde nomade et non au monde sogdien[39]. Il serait facile d'attribuer cette confusion à la seule erreur de Duan Chengshi, si d'autre textes, plus ambigus, n'associaient le culte *xian* à des rites non moins étranges. Deux sources, au moins, décrivent en effet des scènes d'auto-mutilations violentes dans le cadre de rites *xian*. La *Géographie de Shazhou et Yizhou* (*Shazhou Yizhou dizhi* 沙州伊州地志**,** ms**.** S. 367 de la British Library), copiée en 885 d'après le manuscrit de la *Shazhou tujing* 沙州圖經 qui date de 676 nous informe de la chose suivante :

> [À Yizhou] Dans le temple *xian* du feu se trouvent des manuscrits sur soie et des représentations peintes innombrables. Il y avait un responsable du [culte] *xian* nommé Zhai (Di) Pantuo. Avant que Gaochang ne fût vaincue, Pantuo, alors qu'il se préparait à partir pour la capitale afin de solliciter une audience à la cour, se prosterna devant la divinité *xian*. Il se saisit d'un couteau à la lame aiguisée pour se transpercer l'abdomen de part en part, s'ouvrit de droite à gauche, fit sortir la lame de l'autre côté tout en tranchant tout ce qui dépassait, et en le rattachant avec des cheveux. Ses mains tenaient le couteau aux deux extrémités et le faisaient tournoyer autour de lui de haut en bas. Alors il déclara que toutes les choses entreprises dans l'empire s'accordent en esprit au ciel, et que tout était un signe tangible de la faveur de dieux et des esprits. Une fois le dieu parti, il perdit connaissance et s'effondra. Sa respiration était presque inaudible. Au bout de sept jours, néanmoins, il fut entièrement remis[40].

L'*Ancienne histoire des Tang* (*Jiu Tangshu* 舊唐書) confirme la présence, à Yizhou, d'une importance communauté de « *hu* mélangés » (*zahu* 雜胡) depuis la fin des

---

[38] *Youyang zazu*, j. 4, §174.

[39] « Au-dessus de la tête [de lit] du maître, il y a toujours une sorte une image, une sorte de poupée ou de statuette de feutre qu'ils appellent « le frère du maître » et une autre du même genre au-dessus de la tête [de lit] de la maîtresse, qu'ils appellent « le frère de la maîtresse » : elles sont fixées à la paroi ; et plus haut, entre ces deux-là, il y en a une, petite et maigre, qui est comme la gardienne de toute la maison. La maîtresse de maison pose à son côté droit, au pied du lit, sur un piédestal, une peau de chèvre remplie de laine ou d'autre matière (…). Lorsqu'ils se rassemblent pour boire, ils commencent par asperger la figurine qui est au-dessus de la tête du maître, puis toutes les autres figurines dans l'ordre ». Plus loin, dans un autre chapitre, Rubrouck précise quelle était la boisson utilisée lors de ce rite : « La veille de l'ascension du Seigneur, nous allâmes dans toutes les maisons de Mangou, et je vis, au moment où il allait boire, comment on jetait du *comos* sur ses idoles de feutre. » (Rubouck, 1985, chapitre 2, pp. 91-92, ainsi que chap. 32, p. 201). Or le *comos*, ou *qumïz*, n'est autre que du lait de jument fermenté, terme que traduit le caractère chinois 酥 dans le texte de Duan Chengshi.

[40] Ms**.** S. 367 de la British Library. Voir l'édition de Wang Zhongluo, 1993, p. 204.

Sui[41]. S'il est impossible d'établir un inventaire exhaustif de ce que les sources chinoises désignent par « *hu* mélangés », les histoires dynastiques nous offrent néanmoins quelques indices qui portent à croire que ces communautés étaient composées d'individus iranophones aussi bien que turcophones[42]. Par ailleurs, le *Chao ye qian zai* 朝野僉載 de Zhang Zhuo 張鷟, *juan* 3, composé sous le règne de l'impératrice Wu Zetian (684-704), décrit les coutumes religieuses des populations *hu* en ces termes :

> Dans le district de Henan, dans le quartier Lide et dans le quartier Ouest du marché du Sud, il y a un temple de la divinité xian des hu 胡祆廟[43]. Chaque année les marchands *hu* font des prières, font bouillir du porc et de l'agneau, jouent du pipa, du tambour et de la flûte, et s'enivrent tout en exécutant chants et danses. Une fois qu'ils ont rendu hommage à la divinité, ils désignent un moine comme maître xian 祆主. Ce maître *xian* prend une épée dans sa main aiguisée comme gel et neige, et transperce son abdomen, puis, le temps d'un repas, il redevient comme auparavant. Eh bien ! c'est là de la magie des contrées occidentales.
> [...] Le temple de la divinité *xian* 祆神祠 de Liangzhou. Lorsqu'arrive le jour des prières, le maître *xian* 祆主 se présente devant la divinité *xian* de l'ouest 西祆神, et exécute une danse. Puis, il va jusqu'au bâtiment de l'ancienne divinité ; on ne sait pourquoi il agit ainsi[44].

Les rites d'auto-mutilation lors de séances d'intercession avec les dieux ont été constatés dans tout le monde altaïque jusqu'à nos jours. Curieusement, l'une des descriptions les plus saisissante, tant elle se rapproche de ces trois textes décrivant les cérémonies dédiées à la divinité *xian*, date des années 1930, et se rapporte à des séances chamaniques pratiquées chez les Samoyèdes d'Obdorsk :

> Le chamane examine les 28 couteaux reçus, et nettoie ceux qui sont sales. Il garde pour la fin le plus grand. Après avoir ôté sa chemise, il plante un couteau dans sa poitrine nue, et l'enfonce avec le poing, à ce qu'il paraît aux spectateurs. (…) Quant au grand couteau, il se le plante au sommet de la tête, d'un coup jusqu'au milieu, et un second coup le fait disparaître entièrement[45].

La combinaison de certaines pratiques iraniennes avec des pratiques issues du monde turco-mongol pourrait trouver une illustration dans le panneau du musée Miho montrant des rites funéraires. Sur la partie supérieure du panneau est ainsi représentée une scène de rituel funéraire et de lamentations, coutume bien attestée en Asie centrale, bien qu'elle ait été tout à fait proscrite dans les funérailles zoroastriennes orthodoxes[46]. Dans la partie inférieure du panneau figure un groupe de cinq personnes assemblées

---

[41] *Jiu Tangshu*, juan 40, p. 1643.
[42] Ainsi l'*Histoire des Sui* (*Suishu*) affirme que « l'ancêtre des Turcs était un *hu* mélangé de Ping Liang, nommé Ashina » (*juan* 84, p. 1863).
[43] Chen Yuan, qui reproduit ce texte, a corrigé le caractère 妖, qui figure dans le texte original, en 祆, arguant, à juste titre pensons-nous, qu'il s'agit d'une erreur : Chen Yuan, 1980, p. 317.
[44] Chen Yuan, 1980, p. 317.
[45] Harva, 1959, p. 317
[46] Grenet, 1991, p. 40-41

devant un arbre dans une attitude de recueillement. Le sol rocailleux évoque un paysage de montagne, et l'ensemble de la scène rappelle curieusement une description de l'*Histoire des Liao* (*Liaoshi* 遼史) des funérailles chez les Khitans qui :

> portaient le cadavre sur un arbre dans la montagne, puis, après un délai de trois ans, récupéraient les os et les brûlaient[47].

L'importance de l'arbre chez les peuples turco-mongols – dont le cycle végétal est intimement lié à la mort et la résurrection – est attestée dans de nombreux textes, qui insistent sur son rôle dans le choix de l'emplacement de la tombe : « lorsqu'un homme est décédé au printemps ou en été, on attend pour l'enterrer que les feuilles des arbres aient jaunis et soient tombées. S'il est décédé en automne ou en hiver, on attend qu'elles aient poussé, et que les plantes soient en fleurs »[48]. L'arbre que l'on aperçoit sur le panneau est bien en fleurs, et les préparatifs de départ, ainsi que les animaux bâtés représentés sur les parties supérieure et inférieure, pourraient bien être le reflet de ces pratiques qui consistaient à choisir l'emplacement de sa tombe en fonction d'un arbre, et d'attendre la saison favorable pour transporter le cadavre et procéder à l'inhumation. Malgré tout, qu'il s'agisse du décharnement sur un arbre suivi de l'incinération des os, ou de l'inhumation du défunt, tous deux attestés chez les peuples turcs puis mongols, ces pratiques sont en contradiction absolue avec les prescriptions zoroastriennes, et posent la question d'éventuelles influences religieuses réciproques dans les milieux *hu* mélangés.

La banquette funéraire appartenant à un collectionneur privé, qui fait l'objet d'un prêt au musée national des Arts asiatiques - Guimet à Paris, offre un bel exemple de la diversité religieuse qui régnait dans les milieux mélangés, composés d'immigrants venus des diverses régions de l'Asie centrale.[49] Le monument, structurellement similaire à la banquette découverte en 1982 à Tianshui (Gansu), date probablement de la toute fin du VIème siècle, et se compose de dix panneaux verticaux en pierre de largeur variable qui s'insèrent, comme un grand dossier, dans une rainure courant le long des trois côtés d'un plateau rectangulaire qui n'a pas été conservé (fig. 1 planche couleur 8). Ce dernier formait la partie supérieure d'un soubassement quadrangulaire, composé de dix blocs en pierre découverts avec les grands panneaux verticaux. Hormis la richesse de son décor sculpté, peint et doré à la feuille, cette banquette funéraire surprend de prime abord par la diversité de son iconographie. Les scènes se partagent entre des thèmes profanes et religieux. Si l'environnement qui y est suggéré évoque l'Asie centrale, rien ne permet néanmoins de déceler la moindre attache à la religion zoroastrienne : ni de prêtres portant le *padām*, ni d'autel du feu. En revanche, l'étude des panneaux à thèmes religieux, menée de concert avec Catherine Delacour, a mis en évidence deux différents courants d'influences, l'un issu du monde hellénistique, et

---

[47] Roux, 1984, p. 264.
[48] *Zhoushu*, j. 50, notice sur les Tujue, p. 910, traduction de Julien, 1864, pp. 334-335.
[49] Voir notamment à ce sujet les articles de C. Delacour et de l'auteur dans Delacour & Ibled & Riboud, 2004, pp. 37-42 et 43-47. Voir les planches couleur 8 à 14 de ce volume.

l'autre du monde indien. Partant de l'étude du panneau 6, sur lequel figure un personnage enivré, affalé sur une banquette et tenant un rhyton, ainsi qu'une scène de danse effrénée, C. Delacour a souligné la forte présence de thèmes dionysiaques, auxquels répondent les motifs de raisins et de vignes, omniprésents sur l'ensemble du monument (fig. 1 planche couleur 13)[50].

Le panthéon védique, lui, se manifeste sous les traits d'une divinité que nous avons identifiée comme Sūrya, dieu solaire très présent en Asie centrale, dont certains traits iconographiques circulèrent jusqu'en Chine[51]. Sur le panneau 2 du monument, Sūrya est représenté à quatre bras, assis sur un trône qui repose sur une fleur de lotus, et flanqué de deux assistants bandant un arc, réminiscence des deux archères Ūshā et Pratyūshā. Sa tête est couronnée, il porte une sorte de plastron, et, pendant sous une large ceinture à plis, un long pagne fluide qui laisse entrevoir ses jambes croisées en losange (fig. 1 planche couleur 10). Par ailleurs, son positionnement dans la scène – au centre d'un orbe gigantesque qui flotte au-dessus d'un océan grouillant de créatures monstrueuses – l'apparente au dieu Vishnu-Nārayanā sous sa forme régénératrice (fig. 1, page 84).

Dans la représentation la plus répandue de Sūrya en Asie centrale et orientale, le dieu, au centre d'un disque solaire et conduisant un char tiré par des chevaux, emprunte de nombreuses caractéristiques iconographiques au dieu iranien Mithra, qui elles-mêmes héritent de certains traits du dieu Apollon[52]. L'évolution des images de Sūrya en Inde permet de comprendre l'assimilation de traits iconographiques hérités de l'art kouchan, et plus particulièrement de certains détails vestimentaires : les bottes hautes, la ceinture et le vêtement près du corps font partie de l'accoutrement du dieu solaire depuis la période médiévale. Le chapitre 57 du *Brihatsaṃhitā* de Varāhamihirā (505-587), traité d'astronomie très probablement composé au VIème siècle de notre ère dans la région de Kanauj (Haryana), précise que le dieu solaire est habillé comme un homme du Nord, le corps vêtu des pieds jusqu'au torse, la tête couronnée, et les mains dotées de deux fleurs de lotus[53]. Les descriptions de la divinité adorée au temple solaire de Mūlasthānapura (Multan, au Pakistan) a maintes fois été évoquées pour témoigner de la vivacité du culte du feu dans cette région à la période médiévale. La première figure dans le récit du pèlerin bouddhique Xuanzang, qui passa par cette ville vers le milieu du VIIème siècle de notre ère, et se contente de signaler la présence de l'image, précisant toutefois qu'elle était ornementée[54]. On doit à l'attention des géographes arabes des époques postérieures, des descriptions plus détaillées de la statue. Abu Ishak al-Istakhrī nota en effet vers le milieu du Xème siècle, à propos de la même représentation de Sūrya :

> L'idole est anthropomorphe, et est assise sur un trône fait de brique et de mortier, les jambes repliées dans une position quadrangulaire. […] Ses yeux sont faits de pierres précieuses, et sa tête est surmontée d'une couronne en or .

---

[50] Delacour & Ibled & Riboud, 2004, p. 42, ainsi que les nombreuses confidences de C. Delacour que j'ai pu recueillir avant la publication de son étude approfondie des thèmes dionysiaques du monument.
[51] Delacour & Ibled & Riboud, 2004, pp. 44-46.
[52] Banerjea, 1948, pp. 47-100, et surtout pp. 66-71.
[53] Banerjea, 1948, pp. 63-64. Voir aussi quelques exemples de sculptures provenant de Mathura, dont A.J. Gail met en relief l'héritage kouchan dans Gail, 1978, pp. 333-347.
[54] *Da Tang Xiyu ji*, *j.* 11, p. 932, ainsi que Banerjea, 1948, p. 67.

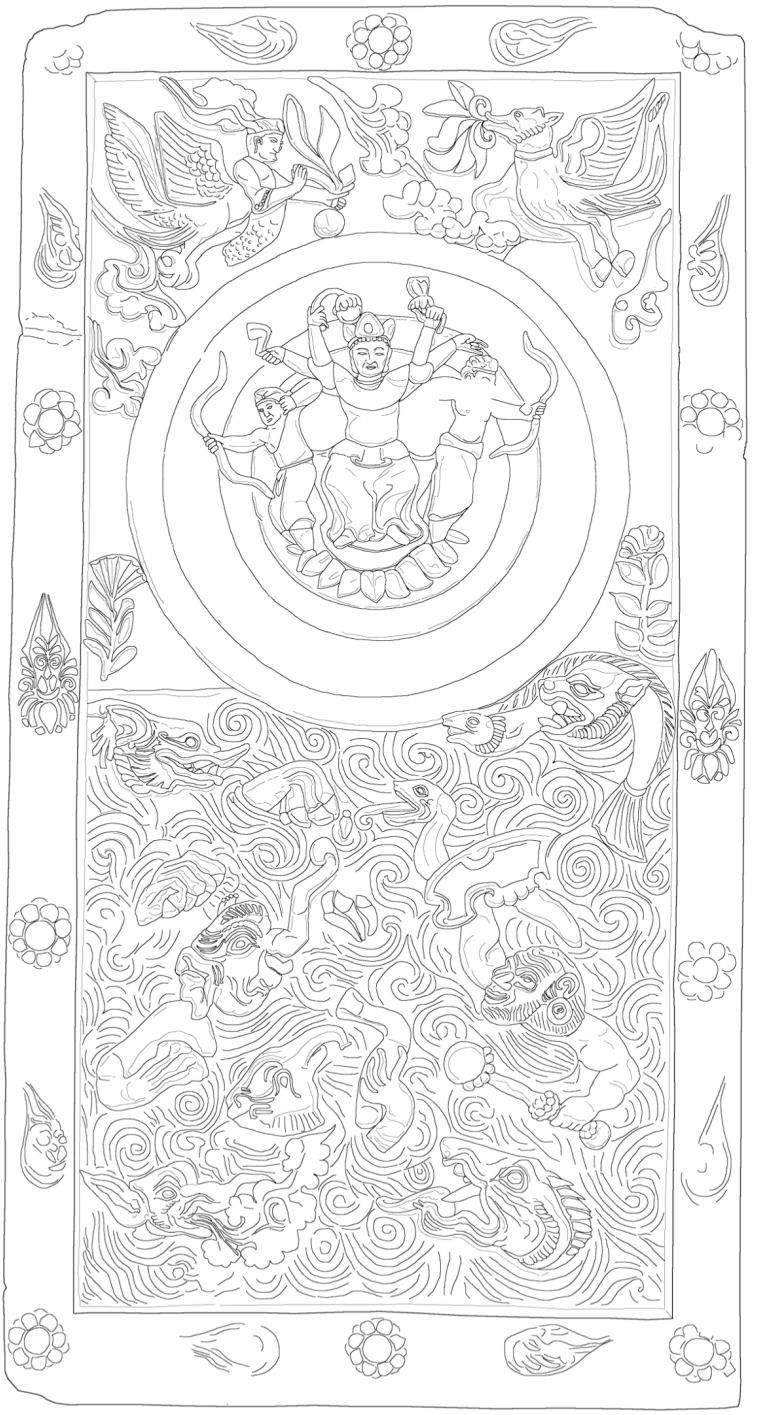

Fig. 1 : **Panneau vertical n° 2**. Pierre polychrome et dorure à la feuille. Le dieu Sūrya flanqué de deux archers. H. 90 cm ; l. 31 cm; ép. 6 cm. Chine du Nord, dernier quart du VIe siècle. Dessin F. Ory.

Deux siècles plus tard, en se fondant sur des sources plus anciennes, Idrīsī compléta cette description en indiquant que la statue possédait quatre bras, caractéristique peu courante pour une représentation de Sūrya, mais néanmoins tout à fait canonique[55]. Le *Vishnudharmottara*, traité de peinture rédigé au Cachemire en sanscrit à une date incertaine, mais qui se situe entre le VIIème et le Xème siècle de notre ère, note qu'un dieu solaire doit être représenté avec quatre bras[56].

Ainsi, bien que la représentation du Sūrya du panneau 2 manifeste certains aspects très singuliers, tels que la métamorphose d'archères en archers, ou le grouillement monstrueux de l'océan, il semble que l'on puisse situer sa source d'inspiration principale au Nord de l'Inde, comme l'attestent voyageurs et traités picturaux. C'est également en Inde du Nord, plus précisément dans l'empire kouchan, que se multiplièrent les images de Kubera, dieu des richesses, roi des Yakshas et gardien du Nord, sous des traits qui ne sont pas sans rappeler le dieu grec Dionysos[57]. Ventripotent, participant à des célébrations bachiques, il est souvent représenté assis, tenant une coupe à la main[58]. Or le personnage que l'on aperçoit assis sur un éléphant sur le panneau 3 du monument prêté au Musée Guimet présente justement ces mêmes caractéristiques (Fig. 1, planche couleur 12). La présence du pachyderme, monture du dieu Indra, nous avait d'abord conduit à identifier le personnage comme étant ce dernier dieu[59]. Cependant, la liesse des individus dans la partie inférieure du panneau, la corpulence de la divinité dont on aperçoit le ventre rebondi, la présence d'un récipient et les grappes de raisin, concourent plutôt à désigner le dieu des richesses, Kubera, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec certitude, tant sont importantes les lacunes au niveau du personnage.

L'occupant de la tombe où a été découvert le monument maintenant en dépôt au musée Guimet était probablement issu d'une famille marchande originaire du Nord de l'Inde ou du Tokharestan, implantée en Chine, et dont les membres furent élevés au rang de notables. Encore une fois, rien ne permet de lier cette banquette funéraire avec le zoroastrisme ou la religion sogdienne. Sa découverte permet toutefois de prendre la mesure de la diversité religieuse régnant au sein des communautés étrangères de Chine. Si le champ sémantique couvert par le caractère *xian* hérite de la présence majoritaire de Sogdiens, force est de constater que ce caractère est apparu au sein d'un milieu culturellement diversifié. Si les commentateurs chinois de l'époque n'auraient peut-être pas qualifié l'individu pour lequel a été construit le monument d'adorateur de la religion *xian*, il est toutefois possible qu'ils auraient décrit les divinités représentées sur le monument comme des divinités du ciel des *hu* (*hu tian shen* 胡天神), voire que ce *hu* ait été qualifié d'adorateur du feu. La scène située au centre de la face antérieure de la

[55] Banerjea, 1948, p. 75. Voir également Istakhrī, 1967, p. 174, ainsi que Idrīsī, 2000, Climat 2 section 7.
[56] *Vishnudharmottara*, vol. III, ch. 67, pp. 88-89.
[57] On consultera avec profit à ce sujet les ouvrages de Martha L. Carter, et plus précisément Carter, 1968, pp. 121-147.
[58] On retiendra, par exemple, la figure principale du groupe figuré sur le relief de Pālikhērā du musée de Mathurā, reproduit dans Carter, 1968, pl. 1.
[59] Delacour & Ibled & Riboud, 2004, p 47.

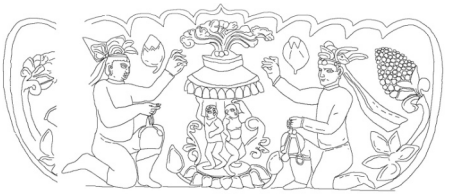

Fig. 2 : **Médaillon central de la face antérieure du soubassement**. Deux officiants agenouillés jettent de l'encens dans des braises incandescentes. H. 33 cm ; L. 74,5 cm ; ep. 8 cm. Chine du Nord, dernier quart du VIe siècle. Dessin F. Ory.

base du monument représente en effet un culte du feu non zoroastrien, tel que l'on peut parfois en apercevoir sur les bases de stèles bouddhiques du Gandhāra (Fig. 2, voir également planche 8)[60]. Il est ainsi intéressant de noter que les religions tant iraniennes, que turques ou indiennes, accordent une réelle importance au culte du ciel et au culte du feu. On sait grâce à Théophylacte Simocatta que « les Turcs tiennent le feu en honneur d'une manière très extraordinaire ; ils vénèrent aussi l'air et l'eau ; ils célèbrent la terre ; mais n'adorent et n'appellent dieu que le seul auteur du ciel et de la terre. Ils lui sacrifient des chevaux, des bœufs et des moutons, et ils ont des prêtres qui leur paraissent prédire l'avenir ».[61] Il n'est donc pas difficile d'imaginer qu'une certaine confusion ait pu s'installer dans l'esprit des auteurs chinois de l'époque, lorsqu'il s'agissait de qualifier la religion de ces peuples qu'ils ne considéraient finalement que comme des *hu*.

Il semblerait bien que la réalité, concernant les coutumes religieuses pratiquées dans les milieux centrasiatiques de Chine, ait été plus complexe que la simple adéquation du caractère *xian* avec la religion sogdienne. D'abord parce que la Sogdiane elle-même était une terre de syncrétisme religieux, où se pratiquaient simultanément des cultes variés, issus de mondes différents. Le culte du feu, attesté dans le temple I de Pendjikent, est issu du monde iranien, tandis que le culte de Nana, qui semble avoir dominé dans le temple II, était, anciennement, d'origine mésopotamienne. Dans une petite pièce attenante à ce même temple, fut découverte en 1991, une représentation de type très indien de Śiva Uma-Maheśvara (c'est à dire représenté sous son aspect féminin), dieu, comme nous l'avons vu plus haut, intimement lié dans les sources chinoises à l'élément céleste[62]. Ce *melting pot* religieux n'échappa pas aux commentateurs chinois, qui firent la distinction entre ce qui relevait proprement du culte de Nana, et de la religion du ciel et du feu. Mais les populations sogdiennes n'étaient pas les seules à privilégier les éléments célestes et ignés, célébrés aussi bien dans les milieux turcs, que dans le panthéon hindou, peu présent en Chine, mais dont une partie avait été intégrée dans le système religieux bouddhique. Ainsi furent également qualifiées de *xian* des coutumes religieuses issues du monde steppique, confusion certainement favorisée par la formation d'une culture mixte turco-sogdienne en Chine orientale et septentrionale à partir de la fin du VIème siècle de notre ère[63].

---

[60] Voir en particulier Verardi, 1994.
[61] *Théophylacte* livre VII, 7-9, traduction de Chavannes, 1903, p. 248.
[62] Škoda, 1992, pp. 319-327.
[63] Voir de la Vaissière, 2004, pp. 196-213.

Bibliographie

Sources

Abréviations :

TCW : voir *TULUFAN CHUTU WENSHU*
TSP : *Textes Sogdiens de Paris,* voir Benveniste, 1940.

BEISHI 北史

1974 *Beishi* [Histoire des dynasties du Nord], compilée en 659 par Li Yanshou 李延壽 (†676), Beijing : Zhonghua shuju.

DA TANG XIYU JI 大唐西域記

2000 *Da Tang Xiyu ji* 大唐西域記 [Mémoire sur les pays occidentaux à l'époque des Tang], par Xuanzang (602-664) 玄奘 , Beijing : Zhonghua shu ju.

IDRISI

2000 *Géographie (Kitāb Nuzhat al-muštaq fī-ḫtirāq al-afāq)* [L'agrément de celui qui est passionné pour la pérégrination à travers le monde], rédigée en 1154, traduction de E. de la Vaissière et A. Nef, CD-Rom, Paris : Bibliothèque Nationale de France.

ISTAKHRI

1967 *Kitâb al-masâlik al-mamâlik* [Livre des routes et des royaumes], rédigé au milieu Xe siècle, texte édité par J. de Goege (ed.), Leiden : Brill, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, I (3e ed.).

LIANGSHU 梁書

1973 *Liangshu* 梁書 [Histoire de la dynastie des Liang], achevée en 636 sous la direction de Yao Cha 姚察 (533-606) et Yao Silian 姚思廉 (†637), Beijing : Zhonghua shuju.

LIANGJING XINJI 兩京新記

1965 *Liangjing xinji* 兩京新記 [Nouvelle relation sur les deux capitales], compilée en 722 par Wei Shu 韋述 (†757), Taipei : Taiwan shangwu yinshuguan.

NAN QI SHU 南齊書

1974 *Nan Qi shu* [Histoire de la dynastie des Qi du Sud], compilée en 537 par Xiao Zixian 蕭子顯 (489-537), Beijing : Zhonghua shuju.

DE RUBROUCK, G.

1985 *Voyage dans l'empire mongol*, rédigé entre 1253 et 1255, traduction et commentaire de Claude et René Kappler, Paris : Payot.

SUISHU 隨書

1973 *Suishu* 隨書 [Histoire de la dynastie des Sui], compilée en 636 par Wei Zheng 魏徵 (580-643), Beijing : Zhonghua shuju.

TAISHŌ

1924-35 *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經, Tokyo, 1924-1935.

TULUFAN CHUTU WENSHU

1981 *Tulufan chutu wenshu* 吐魯番出土文書 [Documents exhumés à Turfan], vol. 3, Beijing, 1981.

VENDĪDĀD

1880 *The Zend-Avesta, Part I. : The Vendīdād* traduit par Darmesteter, J., *Sacred Books of the East, Vol. 4*, Oxford : Oxford University Press.

VISHNUDHARMOTTARA

1928 *The Vishnudharmottara (vol. III), A treatise on Indian Painting and Image-Making*, traduit et commenté par Kramisch, S., Calcutta : Calcutta University Press (2e ed.).

VISPERAD

1887 *The ZendAvesta, Part III : The Yasna, Visperad, Āfrīnagān, Gāhs and Miscellaneous Fragments*, traduit par Mills, L.H., *Sacred Books of the East*, vol. 31, Oxford : Oxford University Press.

WEISHU 魏書

1974 *Weishu* 魏書 [Histoire de la dynastie des Wei], compilée en 554 par Wei Shou 魏收(506-572), Beijing : Zhonghua shuju.

XIN TANGSHU 新唐書

1975 *Xin Tangshu* 新唐書 [Nouvelle histoire de la dynastie des Tang], compilée en 1060 par Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072) et Song Qi 宋祁 (998-1061), Beijing : Zhonghua shuju.

YASHT

1883 *The Zend-Avesta, part II : The Sirozahs, Yashts and Nyayash*, traduit par Darmesteter, J., *Sacred books of the East, Vol. 23,* Oxford : Oxford University Press.

YASNA

1887 *The ZendAvesta, Part III : The Yasna, Visperad, Āfrīnagān, Gāhs and Miscellaneous Fragments*, traduit par Mills, L.H., *Sacred Books of the East*, vol. 31, Oxford : Oxford University Press.

YOUYANG ZAZU 酉陽雜俎

1981 *Youyang zazu* 酉陽雜俎 [Variétés de Youyang], compilées par Duan Chengshi 段成式 (ca. 803-863), Beijing : Zhonghua shuju.

ZHOUSHU 周書

1971 *Zhoushu* 周書 [Histoire de la dynastie des Zhou], compilée en 636 par Linghu Defen 令狐德棻 (583-661), Beijing : Zhonghua shuju.

Sources secondaires

BANERJEA, J.N.

1948 «Sûrya, Âditiyas and the Navagrahas », *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, vol. XVI, pp. 47-100.

BENVENISTE, E.

1940 *Textes Sogdiens édités traduits et commentés*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

1946 *Vessantara Jātaka*, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

CARTER, M.L.

1968 « Dionysiac aspects of Kushân art », *Ars Orientalis,* vol. VII, pp. 121-147.

1970 *Dionysiac Imagery in Kushân art*, PhD dissertation, Case Western Reserve University.

CHAVANNES, E.
1903 *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1903 (2e édition 1942).

CHEN YUAN 陳垣
1980 « Huoxian jiao ru Zhongguo kao 火祆教入中國考 » [Étude sur l'introduction du zoroastrisme en Chine], *Chen Yuan xueshu lunwen ji* 陳垣學術論文集 [Recueil d'articles scientifiques de Chen Yuan], Beijing : Zhonghua shuju.

DELACOUR, C. & IBLED, D. & RIBOUD, P.
2004 *Lit de pierre, sommeil barbare*, Paris : Musée Guimet.

GAIL, A.J.
1978 « Die Sonnenkult im alten Indien : Eigengewächs oder import ? », *Zeitschrift der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft*, 128, pp. 333-347.

GRENET, F.
1991 *Les pratiques funéraires dans l'Asie centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris : CNRS.
1999-2000 « Religions du monde iranien ancien : I. La perception du zoroastrisme d'Asie centrale par les cultures étrangères », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE), Section des sciences religieuses, Résumé des conférences et travaux*, t. 108, p. 179.
2003 « Mithra, dieu iranien : nouvelles données », *Topoi* 11, pp. 1-14.

GRENET, F. & MARSHAK, B.I.
1998 « Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane », *Arts Asiatiques* 53, pp. 5-18.

GRENET, F. & RIBOUD, P &YANG JUNKAI
2004 « Zoroastrian scenes on a newly discovered Sogdian tomb in Xi'an, Northern China, The southern and eastern walls of the sarcophagus of the *sabao* Wirk », *Studia iranica*, vol. 33/2, pp. 273-285.

GRENET, F. & ZHANG GUANGDA
1998 « The last refuge of the Sogdian religion : Dunhuang in the Ninth and Tenth Centuries », *Bulletin of the Asia Institute*, 10, pp. 175-186.

GROSLIER, P.
1966 *Indochine*, Genève : Nagel, Archaeologia Mundi.

HARVA, U.
1959 *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, Paris : Gallimard.

HUMBACH, H.
1975 « Vayu, Shiva und der Spiritus Vivens im ostiranischen Synkretismus », *Acta Iranica* 4, pp. 397-408.

JULIEN, S.
1864 « Documents historiques sur les Tou-kioue (Turcs), extraits du Pien-i-tien », *Journal Asiatique*, n° 14, Août-Septembre 1864, pp. 200-42.

DE LA VAISSIÈRE, É.
2004 *Histoire des marchands sogdiens*, Paris : Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, (2e ed.).

LUO FENG 羅豐 (dir.)
1996 *Guyuan nan jiao Sui Tang mu di* 固原南郊隋唐墓地 [Tombes des époques Sui et Tang mises au jour dans les faubourgs méridionaux de la ville de Guyuan], Beijing : Wenwu chubanshe.

MACKENZIE, D.N.
1976 *Buddhist Sogdian Texts of the British Library*, Leiden : Brill, Acta Iranica 10.

MARSHAK, B.I.
2001 « La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la deuxième moitié du VIe siècle », *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Janvier-Mars, pp. 227-264.

MARSHAK, B.I. & RASPOPOVA, V.I. (dirs.)
2004 *Materialy Pendzhikentskoj Akheologicheskoj Ekspeditsii*, VI *: Otchët o raskokpkakh drevnego Pendzhikenta v 2003 godu*. [Matériaux de l'expédition archéologique de Pendjikent. Rapport sur les fouilles de l'ancienne Pendjikent en 2003] Sankt-Peterburg : Gos. Ermitazh.

MÜLLER, F.W.K.
1926 « Reste einer soghdischen Übersetzung des Pamdma-cintâmani-dhârani-sûtra », *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften*, 2-8.

PANAINO, A.
1990 « Calendars. 1. Pre-islamic calendars », Yarshater, E. (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, London and New York : Routledge & Kegan Paul, pp. 664-666.

RIBOUD, P.
2003 « Le cheval sans cavalier dans l'art funéraire sogdien en Chine : à la recherche des sources d'un thème composite », *Arts Asiatiques* 58, pp. 148-161.

RONG XINJIANG 榮新江
2001 *Zhonggu Zhongguo yu wai lai wenming* 中古中国與外來文明 [La Chine médiévale et les civilisations étrangères], Beijing : Sanlian shudian.

ROUX, J.P.
1984 *La religion des Turcs et des Mongols*, Paris : Fayard.

SIMS-WILLIAMS, N.
1976 « The Sogdian fragments of the British Library », *Indo-Iranian Journal* 18, pp. 46-48, 75-82.
1991 « Mithra the Baga », in : P. Bernard et F. Grenet, *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, CNRS, 1991, pp. 177-186.
2000 *Bactrian Documents I*, Oxford : Oxford University Press, Studies in the Khalili Collection, vol. III.

ŠKODA, V.
1992 « Ein Šiva-Heiligtum in Pendzikent », *Archaeologische Mitteilungen aus Iran*, 25, pp. 319-327.

SUNDERMANN, W.
2004 « Zarathustra der Priester und Prophet in der Lehre des Manichäer », in M. Stausberg (éd.), *Zoroastrian rituals in context*, Leiden : Brill, 2004, pp. 517-530.

TREMBLAY, X.
1998 « L'étymologie et le sens du théonyme Txs'yc », *Arts Asiatiques* 53, pp. 19-20.

VERARDI, G.
1994 « *Homa* and other Fire Rituals in Gandhâra », Instituto Universario Orientale, *Supplemento n. 79 agli ANNALI*-vo. 54, fasc. 2.

WALEY, A.
1956 « Some references to Iranian temples in the Tun-huang region », *Bulletin of the Institute of History and Philosophy, Academia Sinica,* 28, 1956, pp. 123-128.

WANG ZHONGLUO 王仲荦

1993 *Dunhuang shi shi dizhi canjuan kaoshi* 敦煌石室地志残卷考释 [Étude des descriptions géographiques fragmentaires de la grotte aux manuscrits de Dunhuang], Shanghai : Shanghai guji chubanshe.

YOSHIDA, Y.

1979 « On the Sogdian infinitives », *Journal of Asian and African Studies*, 18, pp. 181-95.

1994 compte rendu de Sims-Williams, N., *Sogdian and other Iranian Inscriptions of the Upper Indus, II* (Corpus Inscriptionum Iranicarum, part II, vol. III/II), Londres, SOAS, 1992, dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 57/2, pp. 391-2.

ZHANG GUANGDA

2000 « Iranian religious evidence in Turfan Chinese texts », *China Archaeological and Art Digest*, December, pp. 193-206.